

2014 · VOLUME 68 · NUMBER 2

ASIATISCHE STUDIEN ÉTUDES ASIATIQUES

ZEITSCHRIFT DER SCHWEIZERISCHEN
ASIENGESELLSCHAFT
REVUE DE LA SOCIÉTÉ SUISSE-ASIE

EDITOR OF THIS ISSUE

Maurus Reinkowski, Basel

EDITOR-IN-CHIEF

Rafael Suter, Zürich

DE GRUYTER

EDITOR-IN-CHIEF Rafael Suter, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, Zürichbergstrasse 4,
CH-8032 Zürich, E-mail: sag.editor@aoi.uzh.ch

EDITORIAL BOARD Blain Auer, Lausanne. Norman Backhaus, Zürich. Wolfgang Behr, Zürich.
Daria Berg, St. Gallen. Maya Burger, Lausanne. David Chiavacci, Zürich. Bettina Dennerlein, Zürich.
Karénina Kollmar-Paulenz, Bern. Anke von Kügelgen, Bern. Angelika Malinar, Zürich. Annemarie
Mertens, Zürich. Silvia Naef, Genève. Maurus Reinkowski, Basel. Andrea Riemenschnitter, Zürich.
Ulrich Rudolph, Zürich. Reinhard Schulze, Bern. Pierre Souyri, Genève. Raji C. Steineck, Zürich.
Ingo Strauch, Lausanne. Christoph Uehlinger, Zürich. Nicolas Zufferey, Genève.

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.
Publiée avec le soutien de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales.
Published with the support of the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences.



Inhaltsverzeichnis – Table des Matières – Contents

Aufsätze – Articles – Articles

Ulrich Rudolph und Christoph Uehlinger

Positionen aktueller Mohammed-Forschung — 433

Fred M. Donner

Muhammad und die frühe islamische Gemeinschaft aus historischer Sicht — 439

Tilman Nagel

Der Weg zum geschichtlichen Mohammed — 453

Gregor Schoeler

Tilman Nagels „Authentizität“ in der Leben-Mohammed-Forschung“. Eine Antwort — 469

Andreas Görke und Harald Motzki

Tilman Nagels Kritik an der Isnad-cum-matn-Analyse. Eine Replik — 497

Hussein Ali Abdulsater

To rehabilitate a theological treatise. Inqādh al-Bashar min al-Jabr wa-l-Qadar — 519

Florian Zemmin

Was hat Max Weber mit Kātib Čelebi zu tun? Ein Annäherungsversuch an Gottfried Hagen — 549

Georges Tamer

Den Orient begrifflich denken: Überlegungen zur Erforschung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte — 557

Ewald Wagner

Verse über Verse: Wie Ibn al-Ḥaǧǧāǧ seine eigene Poesie betrachtet — 579

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

Karénina Kollmar-Paulenz

Arslan, Saadet. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke* — 619

Karénina Kollmar-Paulenz

Bawden, Charles R. *Another Tract for the Buryats with I.J. Schmidt's recently identified Kalmuck originals* — 623

Sophie Glutz von Blotzheim

Bürgel, Johann Christoph. *Liebesrausch und Liebestod in der islamischen Dichtung des 7.–15. Jahrhunderts* — 627

Martin Lehnert

Paul, Gregor / Schneider, Elisabeth / Paul, Irene (Hg.). *Das große Lexikon des Buddhismus, zweite Lieferung: Bait – D* — 633

Stefan Georg

Knüppel, Michael. *Sprachtabus in tungusischen Sprachen und Dialekten. Am Beispiel von S.M. Širokogorovs „Tungus Dictionary“* — 641

Chiara Formichi

Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* — 657

Martin Lehnert

Radich, Michael. *How Ajātaśatru Was Reformed: The Domestication of “Ajase” and Stories in Buddhist History* — 661

Tilman Nagel

Der Weg zum geschichtlichen Mohammed

Abstract: In this paper I explain the most important principle of research I followed in achieving my study on the life of Muhammad. The literary genre of hadith which did not come into being before the end of the seventh century AC must not be considered as a reliable source for the study of Muhammad's biography, since it reflects the theological and social developments of that subsequent epoch. Therefore research on the historical Muhammad has to be based on the koran.

The text of the koran embodies the evidence of a prophetic experience which lasted for more than two decades. The different meanings of *rasūl* and *nabī* are the starting-point of the exposition of the method underlying my biography of Muhammad. Some of the major consequences of this difference are analyzed, and I try to show its momentousness for understanding the historical prophet.

DOI 10.1515/asia-2014-0030

1 Die Gegenwärtigkeit Mohammeds im Leben des Muslims

„Das Mindeste, was jemand *vollbringen* muss, um als Muslim zu gelten.“ So oder ähnlich sind Broschüren überschrieben, mit denen muslimische Gruppen um neue Mitglieder werben. „Vollbringen“, nicht „glauben“! Der Leser erfährt, dass das bekennende Aussprechen der zweigliedrigen Formel „Es gibt keinen Gott außer Allah. Mohammed ist der Gesandte Allahs“ zwar die Zugehörigkeit zum Islam begründe. Aber alles, was für jeden Muslim aus dieser Formel folge, sei ein Vollbringen, ein Tun. Dessen wichtigster Aspekt sei das rituelle Gebet. Bereits mit dieser Belehrung wird der Neophyt eng an Mohammed gebunden, genauer: an das Bild, das sich die Muslime von ihrem Propheten und seinem Leben machen. Denn ist es nicht Mohammed gewesen, der mit Allah die Fünfzahl der Pflichtgebete ausgehandelt hat? Wurde ihm nicht durch den Engel Gabriel vorgeführt, wie Allah sich deren Ausführung wünscht? „Betet, wie ihr mich beten seht!“ forderte Mohammed danach seine Anhänger auf, und diese halten sich seit 1400 Jahren an diesen Befehl.

Indem sie diesem Befehl Mohammeds gehorchen, sind sie sicher, peinlich genau den Willen des Ewigen, Einen zu vollstrecken. Stets muss es daher die Sorge des Einzelnen wie der Gemeinschaft sein, sich keine Nachlässigkeit zuschulden kommen zu lassen. Denn Allah besteht auf einer gewissenhaften Erfüllung seiner Gebote. Auch dies weiß der Muslim einzig und allein von Mohammed. Dieser betrat einst den Gebetsplatz von Medina, und mit ihm ein unbekannter Mann. Nachdem dieser das rituelle Gebet vollzogen hatte, grüßte er den Propheten und wollte gehen. Mohammed aber hielt ihn auf: „Geh zurück und vollziehe dein Gebet!“ Der Unbekannte folgte dieser Aufforderung, doch noch ein zweites und ein drittes Mal war Mohammed nicht zufrieden. „Dann lehre es mich!“ bat jener. Der Prophet erklärte ihm den Bewegungsablauf und hob dabei ausdrücklich hervor, dass alle Bewegungen ruhig und gemessen auszuführen seien; in jeder Stellung des Körpers müsse man einen Augenblick verharren. – Auch diese Überlieferung findet sich in den erwähnten Broschüren. Das regelmäßige Vollziehen der rituellen Pflichten, der Kern des Islams und der islamischen Frömmigkeit, bringt den Muslim somit Tag für Tag mit Mohammed in Beziehung, und aus dem durch den Ritenvollzug gegliederten Tageslauf entwickelt sich im Idealfall das Bewusstsein, ununterbrochen vor Allah zu stehen. So gibt es schließlich keine Handlung mehr, die nicht dem Vorbild Mohammeds, des Vermittlers der allumfassenden göttlichen Leitung, unterworfen wäre.

Denn Mohammed war nach muslimischem Glauben der absolut zuverlässige Überbringer der Gesetze Allahs, die als ewig wahr und gültig angesehen werden und die die Menschen in der authentischen Fassung nie anders als über Mohammed kennenlernen können. Das bedeutet, anders gewendet, dass die Muslime ihrem Propheten eine das Menschenmögliche übersteigende Last aufbürden. Denn er allein ist dafür verantwortlich, dass den Menschen die Gesetze Allahs vollständig und richtig übermittelt wurden. Wäre dies nicht der Fall, so wäre es den Muslimen nicht möglich, durch die gewissenhafte Erfüllung der ihnen durch Mohammed beigebrachten Riten und anderen Lebensnormen Jenseitsheil zu erwerben. Wenigstens könnten sie sich nicht darauf verlassen, dass ihr Handeln diesem Ziel uneingeschränkt dienlich ist. Solche Zweifel könnten aufkeimen, weil der Verstand des Menschen zum Spekulieren neigt: Wieso fünf Pflichtgebete am Tag, wieso nicht vier oder sechs? Warum gibt es die vielen Einzelheiten im Bewegungsablauf, worin liegt ihr Sinn? Fängt man an, über solche Fragen nachzugrübeln, dann kommt man an kein Ende. In der Person Mohammeds selber muss daher der Grund für die Wahrheit des von ihm Übermittelten zu finden sein. Sein ganzer Lebensweg ist der Beweis für seine Erwähltheit durch Allah, und Allah hätte ihn nicht erwählt, wenn er nicht im Voraus gewusst hätte, dass Mohammed die ihm aufgebürdete Last werde tragen können.

2 Gegenwartigkeit und Geschichte

Dieses Argument ist natürlich zirkulär. Dennoch hat man sich schon früh darum bemüht, es mit Hinweisen auf Ereignisse aus seiner Vita zu bekräftigen. Sprechen nicht seine Siege für die Wahrheit der von ihm überbrachten Botschaft? – Niederlagen und opportunistisches Taktieren, von dem man auch wusste, rückten in den Hintergrund. – Deutet nicht auch das rasche Anwachsen seiner Anhängerschar darauf, dass Allah seinen Gesetzen zum Sieg verhilft und dass diese Gesetze deshalb wahr sein müssen? – Die Schwierigkeiten, unter denen Mohammed sich in der Stammesgesellschaft behauptete, die prekäre Lage, in der er sich zeit seines Lebens befand und von der auch der Koran immer wieder spricht, verwandeln sich in die nutzlosen Machenschaften ewig gestriger Feinde Allahs. – Ist nicht die göttliche Leitung, unter der Mohammed fortwährend redete und agierte, an allen seinen stets vortrefflichen und richtigen Ratschlägen zu erkennen, von denen seine Anhänger großen Nutzen hatten? – Dass er einst die Frage der Befruchtung der Dattelpalmen falsch beurteilte, ist überliefert; aber spricht nicht gerade diese Tatsache für seine Erwähltheit, ja sogar für seinen unirdischen Wesenskern? Niemand hätte Mohammed ins Gesicht blicken können, wenn dieser Kern frei von jeder menschlichen Umhüllung offengelegen hätte. Die Ausrichtung der göttlichen Botschaft wäre vereitelt worden. Verzeihliche Fehler und Schwächen, die dieser menschlichen Umhüllung zuzuschreiben sind, waren daher unentbehrlich für die erfolgreiche Ausführung der ihm von Allah übertragenen Aufgaben.

Wir sind mit dem letztgenannten Beispiel muslimischer Auslegung der Überlieferung vom Leben Mohammeds bereits ins 12. Jahrhundert gelangt. Unter sich wandelnden Formen setzt sich die Mohammedverehrung bis in die Gegenwart fort. Dafür nur ein Beispiel: Der Tunesier Hichem Djaït, ein Mann von französischer Bildung, bekennt mitten in seiner 1974 veröffentlichten Studie *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*: „In diesem französischen Wald, wo ich, auf den Schnee blickend, diese Zeilen niederschreibe, bin ich in Raum und Zeit so weit von der Welt entfernt, in der er lebte. Und doch fühle ich mich ihm näher als ein Mensch des 2. Jahrhunderts (nach der Hedschra). Ich fühle mich ganz nahe daran, seine Wahrheit zu erfassen, ganz nahe daran, die Synthese von geschichtlicher und spiritueller Wahrheit zu begreifen.“¹

Es leuchtet ein, dass sich solch ein Enthusiasmus von einer Überlieferung nährt, die ihren Gegenstand, den Propheten und sein Leben, gegen jede Kritik abschirmt. Bei al-Bayhaqī, einem Autor des 11. Jahrhunderts, ist die ganze Vita zu einer Kette von „Beweisen der Prophetenschaft“ geworden; einhundert Jahre

1 Djaït 1979: 179, Übers. Nagel.

später arbeitet der Maghrebinier 'Iyāḍ al-Yaḥṣubī in einem bis heute viel gelesenen Werk heraus, was alles über Mohammed ausgesagt werden muss und was auf keinen Fall gesagt werden darf, damit er der stets unangefochtene Bürge für den Islam, die Gesetze und die Ordnung des Gemeinwesens sei.² Solche Art von Literatur über Mohammed fußt auf religionsgeschichtlichen Vorgängen des ausgehenden 7. und des 8. Jahrhunderts, deren schriftlicher Niederschlag die für den Islam charakteristische Literaturgattung der *ḥadīṭ*-Sammlung war. Das *ḥadīṭ* selber ist ein unüberschaubares Korpus von einzelnen Nachrichten über Worte und Verhaltensweisen Mohammeds. In der Belehrung des Fremden über die Art und Weise des rituellen Betens haben wir ein Beispiel kennengelernt. Für den Muslim wird Mohammed mittels der Überlieferungen des *ḥadīṭ* gleichsam der Geschichtlichkeit enthoben. Als der Übermittler jeglicher Art göttlicher Leitung ist er auf spirituelle Weise nach wie vor in seiner Gemeinde gegenwärtig. Die Wahrheit der Aussagen des *ḥadīṭ* ist für den Muslim dank der kurze Zeit nach dem *ḥadīṭ* entstandenen Methoden der Bewertung der Tradenten der einzelnen Nachrichten gesichert.

Die europäische Geschichtsforschung hat Ende des 19. Jahrhunderts erkannt, dass ein großer, nicht eindeutig abgrenzbarer Teil des *ḥadīṭ* Aussagen enthält und Geschehnisse und Vorstellungen widerspiegelt, von denen sich im Koran nicht einmal Andeutungen finden. Auch in der historiographischen und genealogischen Überlieferung zur frühesten Geschichte des Islams, die ja ebenfalls in reichem Maße vorhanden ist, sucht man Spuren dieses im *ḥadīṭ* verbürgten Stoffes vergebens. Es muss sich demnach um Aussagen und Vorstellungen aus den ersten Jahrzehnten nach Mohammeds Tod handeln, die der „Gemeindetheologie“ zuzurechnen sind. Der Mohammed des Korans und derjenige des *ḥadīṭ* lassen sich nach den Methoden der historisch-kritischen Forschung in vielfacher Hinsicht nicht zur Deckung bringen. Europäische Biographen Mohammeds sind sich seit der Entdeckung der geschilderten Anachronismen im *ḥadīṭ* dieses Sachverhalts stets bewusst gewesen. Manche haben ihn in ihrer Darstellung geschickt zu verschleiern gesucht, andere haben sich zu einer überkritischen Haltung gegenüber allen für eine Vita Mohammeds einschlägigen Quellen verleiten lassen. Sogar Zweifel an der Geschichtlichkeit der Gestalt Mohammeds wurden geäußert. Sie ließen sich aber nur rechtfertigen, indem man die Gesamtheit des frühen Quellenmaterials, den Koran eingeschlossen, für eine Fabrikation aus der Zeit Harun ar-Raschids erklärte. Da aber niemand zeigen kann, wie und warum dies so sei, bewegen sich solche Zweifel außerhalb der seriösen Geschichtswissenschaft. Blickt der Historiker auf die Quellen zu Mohammed und zur frühe-

2 Vgl. Nagel 2008b: 103–111, 135–193.

sten Geschichte des Islams, so sieht er sich zu dem Eingeständnis genötigt: Was für die Muslime eine dichte Verbürgung der von Allah geleiteten Geschehnisse des Propheten ist, das erscheint ihm wie ein kaum zu durchdringender Dschungel von Mitteilungen, deren Zusammenhang und Bedeutung vielfach rätselhaft bleiben. Die Meinung, man könne deswegen keine Biographie Mohammeds schreiben, ist in der Islamwissenschaft weit verbreitet.

Seitdem ich Anfang der 80er Jahre im Auftrag eines deutschen Verlags ein Buch über den Koran verfasst und zu diesem Zweck mehrmals den gesamten Text von vorn bis hinten durchstudiert hatte, war mir klar, dass es sehr wohl möglich sein muss, eine wissenschaftliche Biographie Mohammeds zu schreiben. Denn bei der Lektüre wurde mir allmählich bewusst, dass ich mich mit dem authentischen Zeugnis einer Person beschäftigte, die zusammen mit ihren Überzeugungen einen Entwicklungsprozess durchmacht, über den mir die vorhandenen Biographien nur unzureichenden Aufschluss geben. Von den Verfechtern der Behauptung, der Koran sei im 9. Jahrhundert aus Textbrocken unbekannter Herkunft zusammengestückelt worden, wird der Sachverhalt der Fortbildung der dogmatischen und gesellschaftlichen Aussagen, die der Koran zeigt, nicht zur Kenntnis genommen, obwohl er doch gerade für sie von höchstem Gewicht sein müsste. Doch dies nur am Rande! Wie ich mit dem eben angedeuteten Problem der Heterogenität der Quellen – d.h. des Korans einerseits und des *ḥadīṭ* andererseits – umgehen sollte, wusste ich damals nicht, und daher hütete ich mich, eine solche Arbeit in Angriff zu nehmen.

3 Der Koran als das authentische Zeugnis der Entwicklung einer religiös geprägten Persönlichkeit

Ende der 80er Jahre kam mir der Zufall zu Hilfe. Zum Anhören eines wenig fesselnden Vortrags gezwungen, blätterte ich ziellos im Koran. Mein Exemplar gab vor dem Beginn einer jeden Sure nicht nur an, ob sie in Mekka oder Medina „herabgesandt“ worden sei, sondern machte bei mekkanischen Suren kenntlich, welche Verse man in Medina hinzugefügt habe. Bei Sure 12, der berühmten Josefssure, werden die Verse 1 bis 3 sowie Vers 7 als solche späteren Zusätze ausgewiesen. „*Alif – lam – ra*. Das sind die Verse der klaren Schrift. Wir (d.h. Allah) sandten (diese Schrift) als eine arabische Lesung herab. Hoffentlich seid ihr verständig. Wir erzählen dir am schönsten, da wir dir diese Lesung eingaben, auch wenn du vorher einer der Missachtenden warst.“ So die Verse 1 bis 3, denen der 7. die folgende Bemerkung hinzufügt: „In Josef und seinen Brüdern sind Wun-

derzeichen für die, die fragen.“ „Was“, durchfuhr mich ein Gedankenblitz, „was ist, wenn man diese Sätze beim Wort nimmt?“ Mit der Aufmerksamkeit für den Vortragsredner war es endgültig vorbei. Wenn die besagten Verse von Mohammed in Medina einer im Übrigen bereits in Mekka entstandenen Sure hinzugefügt worden waren und diese nunmehr für einen Bestandteil eines wie auch immer gestalteten „Schriftstückes“ – arabisch *kitāb* – erklärten, eines in schriftliche Fassung gebrachten Textes mithin, dann zwingt uns dies zu dem Schluss, dass man zu Mohammeds Lebzeiten mit dem Verschriftlichen seiner Verkündigungen begann.³ Nun wird uns erzählt, dass Mohammed in der mittelmekkanischen Zeit seines Wirkens von seinen Feinden in arge Bedrängnis gebracht wurde, indem sie seinen, wie sie meinten, abgedroschenen Geschichten der Altvorderen spannendere entgegensetzten, die sie aus dem unter sassanidischen Einfluss stehenden Hira mitgebracht hatten. Mohammed seinerseits soll die Attacken mit dem Alexanderstoff und der Siebenschläferlegende gekontert haben, die sich in Sure 18 finden. Und womöglich auch mit der Josefsgeschichte? – „Wir erzählen dir am schönsten“, heißt es in Vers 2. – Jetzt, in Medina, wird sie in das Korpus verschriftlichter Lesungen aufgenommen, was mit dem in Vers 7 enthaltenen Hinweis auf ihren erbaulichen Charakter gerechtfertigt wird. Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, dass man seit der mittelmekkanischen Periode im Koran auf Belege dafür trifft, dass die Mekkaner Mohammed drängen, er möge, um sich als Gesandter Allahs auszuweisen, ein „Schriftstück“ vom Himmel herabholen (Sure 6, 7; Sure 17, 93), aber er lehnt dies ab mit der Unterstellung: „Ihr würdet ja trotzdem nicht glauben!“ Gleichwohl entstehen von da an bis in die frühe medinensische Zeit hinein insgesamt einundzwanzig Suren, deren Einleitungsverse den sich anschließenden Text als ein herabgesandtes Schriftstück bezeichnen. Sure 2 und Sure 3 sind die zeitlich letzten Beispiele hierfür.

Ich schlug nunmehr im Koran alle mekkanischen Suren auf, die medinensische Einschübe enthielten, und stellte fest, dass diese Einschübe meistens Erläuterungen zu vorher behandeltem Stoff boten, des Weiteren Ermutigungen Mohammeds sowie konkrete Verhaltensanweisungen, die sich aus den im mekkanischen Text angesprochenen allgemeinen sittlichen Leitlinien ergaben. Als ich später an die Ausarbeitung des Themas ging, zeigte sich, dass sich hinter den Notizen vor Beginn einer jeden Sure eine muslimische Überlieferung zur Chronologie der koranischen Offenbarungen verbarg, die sich bis in die Zeit um 700 n. Chr. zurückverfolgen ließ. Nöldeke, der Verfasser des bis heute als Standardwerk geltenden Buches über die *Geschichte des Qoran*, hatte die muslimischen

³ Mohammed hatte konkrete Vorstellungen über den Inhalt eines solchen *kitāb*. Siehe hierzu Ferchl 2003; Ferchl 2010 sowie Ferchl 2013.

Angaben zu Sure 12, Vers 1 bis 3 und Vers 7 ohne Nennung von Gründen für haltlos erklärt – ein in unserer Wissenschaft leider nicht seltenes Beispiel dafür, wie die Überzeugung, man wisse, was in den Quellen stehen müsse, blind macht für das, was wirklich darin steht. In der muslimischen Koranwissenschaft hatte sich demgegenüber die Kenntnis des von mir beobachteten Umstandes erhalten. Sie findet sich im Handbuch der Korankunde as-Suyūṭī (gest. 1505), der einen sechshundert Jahre früheren Autor, Ibn aḍ-Ḍurais, mit folgenden Worten zitiert: „Wenn ein Eröffnungsvers einer Sure in Mekka herabgesandt wurde, wurde sie in Mekka niedergeschrieben. Danach pflegte Allah ihr (noch) hinzuzufügen, was ihm beliebte.“ Ibn aḍ-Ḍurais' Abhandlung hat sich in einer Handschrift erhalten, as-Suyūṭī hat ihn richtig zitiert. In den Überlieferungen zur Prophetenvita wird übrigens gesagt, dass schon vor der Hedschra einzelne Suren auf Papyrusblättern in Umlauf waren. In den ebenfalls aus dieser Zeit stammenden sogenannten Herausforderungsversen (Sure 10, 38 und Sure 11, 13) sinnt Mohammed seinen mekkanischen Feinden an, sie sollten doch zehn oder wenigstens eine *Sure* dichten, wenn sie meinten, nicht Allah, sondern er selber fabriziere den Koran.⁴

Die islamische Überlieferung von den medinensischen Einschüben setzt den Lebenslauf Mohammeds in eine geschichtliche Perspektive, deren wichtigstes Zeugnis der Koran ist. Dieser musste unter diesem Gesichtspunkt erneut einer genauen Lektüre unterzogen werden, und mit der nötigen Vorsicht mussten die Angaben der frühen Autoren von Prophetenbiographien, Ibn Ishāq und al-Wāqidī vor allem, in die Betrachtung einbezogen werden. Es stellte sich rasch heraus, dass auch die genealogische Literatur sowie die Quellen zur mekkanischen und medinensischen Stadtgeschichte wertvolle Aussagen lieferten, die zur Entschlüsselung des im Koran dokumentierten Lebenswegs Mohammeds beitrugen. Am Beispiel des Themas, das ich am Anfang meines Vortrags berührte, nämlich der Übermittlung der Gebetspflicht, werde ich jetzt mein Vorgehen sowie den Charakter der Ergebnisse darlegen, zu denen ich gelangt bin.

4 Gesandter und Prophet

Wenn man die islamische Überlieferung zur Chronologie der von Mohammed verkündeten Offenbarungen, und *cum grano salis* die aus dem Studium des Stilwandels der Offenbarungen gewonnenen Erkenntnisse Nöldekes ernstnimmt, dann spricht Mohammed bis gegen Ende seines Wirkens in Mekka von sich selber

⁴ Vgl. hierzu meine Abhandlung *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren* (Nagel 1995: v.a. 100–127), ferner Radsch 1996: 94–98.

als von dem *Gesandten Allahs* (*rasūl Allāh*). In Sure 7, die in die letzte Zeit seines Wirkens in Mekka fällt, erklärt er zum ersten Mal, dass er nicht nur der *Gesandte Allahs* sei, der den Glauben an den Einen verkünde, sondern zugleich auch dessen *Prophet* (*nabī*), der in Allahs Auftrag die Menschen lehre, was recht und billig sei. Er nehme damit den Menschen auch die Lasten ab, mit denen Juden und Christen sich abplagten (Vers 156–158). Diese nämlich haben nach Mohammeds Vorstellung eigenmächtig die einfache, der Natur der Menschen angepasste Gottesverehrung durch verschärfte Speisegebote und durch die Einführung mönchischer Lebensweise entstellt und sich daher den Zorn und den Fluch Allahs zugezogen.

In seinen letzten mekkanischen Jahren hatte Mohammed demnach begonnen, in sich den Überbringer einer neuen Ritualordnung zu sehen, die von Allah selber gestiftet und somit authentisch sein sollte. Wir können diesen tiefgreifenden Wandel des Selbstverständnisses an Sure 73 beobachten. In ihr wird Mohammed als Gesandter Allahs angesprochen, der die Mekkaner vor den Schrecknissen des Jüngsten Tages warnt. Der letzte Vers hebt sich durch seinen Stil, seine Überlänge und seinen Inhalt deutlich von den vorausgehenden ab. Er handelt von nächtlichen Andachtsübungen und richtet sich nicht wie die vorausgehenden allein an Mohammed, sondern an eine Gemeinschaft, von der etliche es mit den Nachtwachen nicht so genau nehmen, wie Allah es sich wünscht. In der muslimischen Liste der medinensischen Einschübe wird dieser Vers nicht genannt; eine Entstehung in den letzten mekkanischen Jahren, in der Zeit der Umorientierung Mohammeds, wäre die plausible Erklärung hierfür.

Die Bestimmungen der von Mohammed überbrachten Ritualordnung entsprechen, so versicherte er, genau denjenigen, die einst Abraham von Allah empfangen hatte, wie denn in Abraham der erste *Prophet* nach der Sintflut zu sehen ist, dem durch Allah Gewissheit über die wahre Art der Gottesverehrung geschenkt wurde. Die von Mohammed propagierte neue Ordnung ist daher in Wahrheit die alte, sie geht hinter die christliche und auch hinter die jüdische zurück, da Mose und Jesus viel später als Abraham aufgetreten waren. Dass Abraham in der Zeit kurz vor der Hedschra Mose in der Funktion als der Leitfigur Mohammeds ablöst, ist ein schon mehrfach beschriebener Sachverhalt.

Wer war die Zielgruppe dieser neuen mit einer Ritual- bzw. Daseinsordnung verknüpften Verkündigungen? Gewiss, die heidnischen Mekkaner. Bei ihnen freilich konnte Mohammed nicht sogleich auf ein positives Echo hoffen; sie lehnten ihn, wie wir wissen, schroff ab, worüber gleich noch einiges zu sagen sein wird. Die Zielgruppe, um deren Unterstützung er mit der Inanspruchnahme des *Prophetentums* zunächst warb, waren die sogenannten Hanifen, Männer, die sich vom arabischen Heidentum abgewandt hatten. Sie hatten sich der nach Arabien einströmenden jüdischen und christlichen Überlieferung geöffnet, waren aber nicht zur Annahme einer der beiden Religionen bereit. Wie uns ein fragmenta-

risch überliefertes Gedicht eines medinensischen Hanifen lehrt, bemängelten sie an beiden Religionen, dass in ihnen kein Pilgerwesen mit Tieropfern vorgesehen sei.⁵ Eine von Allah selber stammende Ritualordnung, nach der sich die Hanifen sehnten, musste in diesem Punkte vom Judentum und vom Christentum abweichen. Auch glaubten die Hanifen, dass Allah den Juden und Christen zürne, weil diese eigenmächtig gewisse Erschwernisse in ihre Ritualordnung eingefügt hätten. Dieser Gedanke Mohammeds wurde eben schon angesprochen.

Mohammeds Anspruch auf das Prophetentum, mit dem eine Trennlinie zu diesen beiden Religionen gezogen wurde, mochte vielen Hanifen plausibel und willkommen erscheinen. Unter den Polytheisten, die in Mekka das Heft in der Hand hielten, löste er allerdings heftigen Widerstand aus. Denn mit seinem Prophetentum verknüpfte Mohammed die Behauptung, durch Allah mit der Einführung der wahren Riten beauftragt zu sein, nämlich „das zu befehlen, was recht und billig ist, und das Abscheuliche zu verbieten“, (Sure 7, 157), wie er sich fortan ausdrückte. Die Mekkaner sahen nicht ein, warum sie ihm das Sagen in der wichtigsten Angelegenheit Mekkas, in der Organisation des Kultes, überlassen sollten. An mehreren Stellen bezeugt der Koran die Empörung der Feinde des Propheten, aber auch deren Spott. Sie forderten, er möge in den Himmel hinaufsteigen und entsprechende Schriftstücke herabholen oder er solle sich an der Seite eines Engels zeigen. Andere meinten, wenn er einen so hohen Rang bei dem Einen bekleide, dann müsste dieser ihm doch zum Beweis dieser Behauptung unermesslichen Reichtum schenken, ein Schloss etwa mit einem Garten (z.B. Sure 6, 7 und 35; Sure 17, 90–95).

Den Druck, unter den Mohammed geraten war, belegt die Überlieferung von den zwei Visionen, die ihm in dieser Zeit widerfahren sein sollen. Am 17. Ramadan, achtzehn Monate vor der Hedschra, wecken Gabriel und Michael des Mittags den schlummernden Propheten, bringen ihn zur Kaaba und steigen mit ihm über eine dort aufgestellte Leiter in die Himmel. Er bringt die Regelungen des Verlaufs der rituellen Gebete herab. Sechs Monate nach dieser Vision machte Mohammed erneut von sich reden; diesmal wurde er von Mekka aus zum „fernsten Gebetsplatz“⁶ versetzt, den die Mekkaner in jener Zeit wahrscheinlich mit dem Tempelberg in Jerusalem identifizierten. Die chronologisch erste Vision, der Aufstieg in die Himmel, ist vollkommen plausibel mit den Forderungen in Zusammenhang zu bringen, die die mekkanischen Gegner erhoben: Er solle ein Buch aus dem Himmel vorzeigen, ein Engel solle ihn begleiten.

5 Zitiert in Kratz/Nagel (Hgg.) 2003: 142.

6 Nagel 2008a: 247–248, 643–652.

Was aber bedeutet die zweite, spätere Vision, diejenige der nächtlichen Reise nach Jerusalem? Nach muslimischer Vorstellung spielt der erste Vers von Sure 17 auf sie an: „Preis sei dem, der seinen Knecht eines Nachts vom heiligen Gebetsplatz (in Mekka) zum fernsten Gebetsplatz versetzte, dessen Umgebung wir segneten. Wir wollten ihm einiges von unseren Zeichen zeigen. Allah hört und sieht alles!“ Auch einem anderen Propheten, Abraham, zeigt Allah seine Wunderzeichen: Allah lässt ihn die wunderbare Art und Weise des Herrschens über die Himmel und die Erde schauen, denn Abraham soll die letzte Gewissheit über das ununterbrochene Schöpfungshandeln des Einen gewinnen (Sure 6, 75), und so gelingt es Abraham, aus dem Untergehen aller Gestirne den Schluss zu ziehen, dass diese keine selbständig handelnden Wesen sein können und daher keiner Anbetung würdig sind (Sure 6, 76–82): „Dies ist unser Argument; wir gaben es Abraham (, damit er es) gegen sein Volk (verwende)“ (Vers 83). Als Verkünder der endgültigen, unverfälschten Ritual- und Daseinsordnung ist Mohammed der Abraham redivivus; in Sure 2 wird er dies ausführlich darlegen. Noch aber ist er in Mekka, und so klagt er in Sure 17 nach dem eben zitierten Einleitungsvers über seine Feinde und ihr Vorgehen gegen ihn. Wie auch sonst viele Male im Koran sind die Ereignisse der Zeit des Alten Testaments die Prototypen dessen, was ihm widerfährt. Einst missachteten die Israeliten die Gesetze, die Mose von Allah erhalten hatte; Allah schickte seine Diener gegen die Ungehorsamen und ließ „deren Stadt“ – mithin Jerusalem – „verwüsten“ (Sure 17, 5). Die zweite Zerstörung einer heiligen Stadt bei erneuter Ablehnung der Gesetze Allahs steht noch aus (Sure 17, 6–7). Angesichts der Lage, in der sich Mohammed befand, ist hier von Mekka die Rede. Das wird erhärtet, wenn wir den Text von Sure 17 weiter verfolgen. Allah sendet den Menschen mancherlei Zeichen, denn er will ihnen Furcht einjagen. Im Anschluss an die Nennung von Beispielen hierfür heißt es in Vers 60: „Einstmals sagten wir (d.h. Allah) zu dir: ‚Dein Herr kennt die Menschen durch und durch. Den Traum, den wir dich träumen ließen, machten wir zu einer Anfechtung für die Menschen, desgleichen den verfluchten (Höllen-) Baum im Koran,⁷ und wir ängstigten sie, und doch bestärkt sie dies in ihrer Widerspenstigkeit.“

Mit letzter Gewissheit kann man natürlich nicht sagen, dass der hier erwähnte Traum die Nachtreise nach Jerusalem meine. In allgemeinem Sinne ist aber festzuhalten, dass Mohammed mit einem Traumgesicht nicht etwa die Hani-fen, sondern gerade die polytheistischen Mekkaner von der Wahrheit seiner Mission zu überzeugen suchte, und es ist ebenfalls klar, dass diese Versuche wenig fruchteten. Das verraten die Klagen in den Versen 88 bis 95. Selbst der Aufstieg in die Himmel und allerlei andere Wunderzeichen wären nicht geeignet, die Ver-

7 Vgl. Radscheit 2010: 97–133.

stockten zu bekehren. In Sure 8, die kurz nach der gewonnenen Schlacht bei Badr, also zwei Jahre nach der Hedschra entstand und somit etwa vier Jahre nach Sure 17, räumt Mohammed ein, dass er einst den Mekkanern androhte, Allah werde die Stadt verwüsten. Wenn die von Mohammed propagierte Daseinsordnung wahr sei, dann, so die Feinde des Propheten damals, solle Allah doch Steine vom Himmel herabregnen lassen oder sonst eine schlimme Strafe verhängen! Aber wie hätte Allah dergleichen tun können, solange sein Prophet noch in Mekka weilte, fragt Mohammed aus der Rückschau. Jetzt freilich, nachdem Mohammed Mekka hat verlassen müssen und nachdem man ihm den Vollzug der Pilgerritten verwehrt hat, hat Allah seine Macht gezeigt: Die Feinde wurden bei Badr aufgerieben. Das ist die Strafe dafür, dass sie an dem verqueren Kult festhalten, der aus nichts als läppischem Geklatsche und Gepfeife besteht (Sure 8, 32–35).

Die Vision von der Nachtreise nach Jerusalem fügt sich in eine Reihe weiterer Drohungen ein, die Mohammed in seinen letzten Monaten in Mekka gegen seine Stadtgenossen ausstieß, so etwa in Sure 7, wo davon gesprochen wird, dass diejenigen, die zuvor unterdrückt waren, das Land erben werden (Vers 137). Es kam zunächst jedoch ganz anders: Er selber wurde aus Mekka *vertrieben*, wie er in Sure 47, Vers 13 anmerkt. Nachdem er zunächst andere Orte für sein Exil erwogen hatte, suchte er in Medina Zuflucht. Seine Sippe hatte enge Verbindungen zu den medinensischen Klanen, die man unter dem Namen Ḥazrağiten zusammenfasst. So war sein Großvater ‘Abd al-Muṭṭalib bei ihnen geboren worden und hatte dort seine Kindheit verbracht. Mohammed selber hatte als kleines Kind zusammen mit seiner Mutter den Ort besucht. Auf dem Gelände eines ḥazrağitischen Klans befand sich das Grab seines Vaters ‘Abdallāh, das Pilger noch in frühabbasidischer Zeit aufzusuchen pflegten. Es sei nur am Rande erwähnt, dass bereits kurz vor Mohammeds Vertreibung aus Mekka ein Auszug von Mekkanern nach Medina stattfand; diese Männer wurden allerdings von Klanen aufgenommen, die zu den mit den Ḥazrağiten verfeindeten Ausiten gehörten. Die Ausiten hatten wenige Jahre zuvor den Ḥazrağiten in einer blutigen Schlacht ihre Vormachtstellung streitig gemacht. Sobald sich Mohammeds Stellung in Medina gefestigt haben wird, wird er sich darum bemühen, den mit ihm verwandten Ḥazrağiten ihre frühere Bedeutung zurückzugewinnen, eine Politik, die nicht unwidersprochen bleibt und ihn in einen Konflikt mit jenen sogenannten „ersten Auswanderern“ führt. Doch möchte ich dieses Thema hier nicht aufgreifen.⁸

Ich kehre vielmehr zu Mohammed zurück, dem Überbringer der göttlichen und daher, wie er überzeugt war, wahren Ritual- bzw. Daseinsordnung. In Medina hatte sich seit etwa 620, d.h. etwa zwei Jahre vor Mohammeds Vertreibung aus

⁸ Ausführlich dargestellt in Nagel 2008a: Kap. IV–VI.

Mekka, unter ħazrağitischer Führung eine kleine Gemeinde gebildet, zu der er losen Kontakt gehalten hatte. Diese hatte ihre Gottesverehrung organisieren müssen, ohne an dem zentralen Heiligtum der durch Mohammed verkündeten Glaubenspraxis, der Kaaba, anwesend zu sein. Bei Ĥazrağiten fand Mohammed nach seiner Vertreibung aus Mekka Herberge, und er ging nun daran, seine in Mekka in Sure 7 gegebene Zusage einzulösen, er werde als Prophet den Glaubenden eine „authentische“ Ritualordnung übermitteln. Sure 2 ist der erste, wichtigste Schritt zur Erfüllung dieses Versprechens. In den Versen 190 bis 193 spricht er auch das politische Ziel aus, dem er fortan seine Kraft widmen wird: Die Kaaba muss aus der Hand der Polytheisten befreit und dem gereinigten, hanifischen Kult unterstellt werden. Die Ausrichtung der täglichen Gebete auf diesen zentralen Kultort hin (Vers 144) belegt diese Absicht. Sie verrät ferner, dass die von ihm überbrachte, hanifische Ritualordnung ohne dieses Heiligtum nicht existieren kann. Zwar tritt der Muslim im rituellen Gebet symbolisch vor Allahs Angesicht und bekundet damit, dass er Allah als die einzige schöpferische Kraft des Universums anerkennt. Nirgendwo aber kann die „Hinwendung des Gesichts zu Allah“, der Islam im eigentlichen Sinne, intensiver zum Ausdruck gebracht werden als an dem Heiligtum, das Allah, wie es die Überlieferungen zur Stadtgeschichte von Mekka besagen, selber gestiftet hat. Allah gab Abraham den Befehl, die Kaaba zu errichten, wie ebenfalls in Sure 2 erzählt wird. „Mach uns und unsere Nachkommen zu einer Gemeinschaft, die dir (das Gesicht) zuwendet“, d.h. den Akt des Islams vollzieht (vgl. Sure 4, 125), „und zeige uns unsere Riten!“ (Sure 2, 127). Mekka, die Ansiedlung ohne eigenen Ackerbau (Sure 14, 37), möge zu einem sicheren Ort werden, dessen glaubende Bewohner und Besucher Früchte genießen können (Vers 126).

Sure 2 trägt die Überschrift „Die Kuh“. Diese Überschrift weist auf den für die Hanifen entscheidenden Sachverhalt hin: Die Wallfahrt zu der – Mohammed damals nicht zugänglichen – Kaaba muss mit der Kultpraxis des Tieropfers verknüpft sein. Es geht um folgendes: In den Versen 49 bis 61 erzählt Mohammed, wie sich das Volk Israel, nachdem es von der Knechtschaft freigekommen war, beim Umherziehen durch die Wüste wieder nach dem Leben in Ägypten sehnte, das aus der Rückschau als angenehm erschien. Wegen einer solchen Undankbarkeit gegen Allah verfiel es seinem Zorn, heißt es in Vers 61, aber auch, weil es seine Gebote und seine Wunderzeichen missachtet hatte. – Die Hanifen, daran sei erinnert, wahrten Distanz zu den Juden und Christen, weil diese dem Zorn und dem Fluch Allahs verfallen seien. – In Vers 67 bis 71 erfahren wir, worin die Missachtung der Gebote Allahs bestanden hatte. Mose übermittelte den Israeliten den Wunsch Allahs, sie sollten eine Kuh schlachten. Sie aber glaubten, Mose treibe seinen Spott mit ihnen, und lehnten es ab, dem Wunsch Allahs nachzukommen. Allah drang auf die Erfüllung und teilte Mose mit, wie das Opfertier

beschaffen sein müsse. Erst jetzt ließen sich die Israeliten herbei, eine Kuh zu schlachten – „beinahe hätten sie es nicht getan“, heißt es in Vers 71 vorwurfsvoll.

Die Weigerung der Israeliten, ein Tier zu opfern, deutet auf den wesentlichen Unterschied zwischen der jüdischen und christlichen Kultpraxis einerseits und der hanifischen bzw. muslimischen andererseits. Auch an anderer Stelle in Sure 2 wird dieser Unterschied betont. So liest man in den Versen 111 bis 113: Juden und Christen machen allen, die nicht zu ihnen gehören, den Eintritt ins Paradies streitig; in Wirklichkeit verhalte es sich ganz anders, unterstreicht Mohammed: „Derjenige, der das Gesicht ganz zu Allah wendet (*man aslama wağha-hu li'llāh*) und dabei gut handelt“ – gemeint ist: die Riten vollzieht – „der wird seinen Lohn bei seinem Herrn erhalten“; um die Muslime braucht einem am Jüngsten Tag nicht bange zu sein. Anders aber verhalte es sich mit den Juden und Christen; diese bezichtigten einander, fehlerhaften Lehren zu folgen. Über sie werde Allah am Jüngsten Tag sein Urteil fällen, desgleichen über alle, die vorgeben, von einer bevorstehenden Abrechnung gar nichts gewusst zu haben.

Mohammed sieht sich als den Propheten, der den Wunsch der Hanifen nach einer durch Allah selber gestifteten Ritualordnung erfüllt. Diese greift tief in den Alltag ein, sie gliedert ihn durch regelmäßige rituelle Handlungen, wie dies an den Regeln zum Erwerb ritueller Reinheit und zum Vollzug der fünf Pflichtgebete ablesbar ist. Schon in Sure 2 ist überdies zu beobachten, wie diese gottgegebene Ordnung den Bereich des Ritualen überschreitet und auch den profanen Alltag zu gestalten beginnt: Bestimmungen zur Blutrache (Vers 178), zur Ehe (Vers 221), zur schriftlichen Form von Schuldverhältnissen (Vers 282) werden erlassen.⁹ Im Prinzip unterliegt nun das ganze Leben der muslimischen Gemeinde den Befehlen „Allahs und seines Gesandten“ (z.B. Sure 8, 1; besonders häufig begegnet man dieser Wendung in Sure 9), wie es fortan oft heißt. Mohammed ist der Übermittler des göttlichen Gesetzeswillens, und dieser betrifft grundsätzlich das gesamte Leben des Menschen.

Nachdem im Jahre 627 der von den Mekkanern angeführte Krieg gegen Medina gescheitert ist, überwältigt Mohammed ein Gefühl des Triumphes, dem er in Sure 33 Ausdruck verleiht. Das Auseinanderfallen der feindlichen Stammeskoalition versteht er, wie könnte es anders sein, als den endgültigen Sieg seiner

⁹ Mit der Hinwendung zum Prophetentum wandelt sich der Charakter der Offenbarungen. Sollten diese, wie den auf ein *kitāb* anspielenden Einleitungsversen der einschlägigen Suren zu entnehmen ist, ein geschlossenes, und das heißt, ein hier und jetzt zu einem Ganzen abschließbares „Buch“ bilden, so setzt sich nun die Erkenntnis durch, dass Allahs das Diesseits und die Riten regelnde Worte ohne Ende seien (vgl. den medinensischen Einschub Vers 107 in Sure 18 sowie den medinensischen Einschub Vers 27 in Sure 31). Wie bereits erwähnt, fehlen in den Einleitungsversen der Suren, die nach Sure 3 entstehen, die Hinweise auf das *kitāb*.

Sache, seines Prophetentums: Er ist der Gesandte Allahs und zugleich der Beglaubiger aller Propheten vor ihm. Die Ritualordnung, die er verkündet, ist der Maßstab für jegliche frühere. Als der durch Allah berufene Beglaubiger sämtlicher Propheten ist er aus allen Verwandtschaftsbeziehungen, die ihn mit anderen Menschen verbinden, herausgelöst worden. Im leiblichen Sinne ist er niemandes Vater (Vers 40). Das aber heißt, dass er allen Gläubigen näher steht, als diese untereinander verwandt sein könnten (Vers 6).

5 Zum Entstehen des vergegenwärtigten Mohammed

Brechen wir hier aus Platzgründen die Bemühungen um eine Erfassung des geschichtlichen Mohammed ab! Ihre Ausgangsbasis war die eindringende Lektüre des Korans, wobei die islamische Überlieferung über die Chronologie der Offenbarung und insbesondere über die medinensische Ergänzung mekkanischer Aussagen als ein Leitfaden zur Erschließung des Entwicklungsganges der im Koran behandelten Thematik genutzt wurde. Zu deren Analyse wurden in aller Zurückhaltung Nachrichten aus der Prophetenvita (*sira*) herangezogen, beispielsweise zur Schlacht von Badr und zum Grabenkrieg. Auf diese Weise ist eine Annäherung an den authentischen Mohammed möglich. Um einem Missverständnis vorzubeugen: Die erst im 11. Jahrhundert aufkommende schariakundliche Literaturgattung der „Vorgeschichte der Herabkunft“ (*asbab an-nuzul*) einzelner Verse hat mit der von mir genutzten wesentlich älteren Überlieferung über die medinensischen Einschübe gar nichts zu tun. Die „Vorgeschichte der Herabkunft“ setzt das Vorhandensein der Lehre von den Quellen der Scharia voraus und versucht, eines ihrer Kernprobleme zu lösen: Der Koran als die Quelle mit dem höchsten Autoritätsgrad enthält zu zahlreichen schariatischen Bestimmungen widersprüchliche Angaben, z.B. zum Weingenuss. Die jeweils späteste Aussage soll diejenige sein, deren Geltung Allah beabsichtigt habe. Es geht in diesen Schriften mithin um die Rettung der schariatischen Autorität des Offenbarungstextes.

Dies führt mich zu der in Sure 33 zum Ausdruck gebrachten Nähe Mohammeds zu den Muslimen zurück. Diese Nähe eigener Art, die jenseits der natürlichen Verwandtschaft liegt, macht Mohammed schon in Medina, erst recht aber in dem nach seinem Tod zu einem mächtigen Gemeinwesen heranwachsenden Kalifat zum alleinigen Garanten der göttlichen Rechtleitung (*huda*). So wurde diese Nähe im Laufe der Geschichte des Islams auf unterschiedliche Weise interpretiert. Sie wurde in omaijadischer Zeit verstanden als die Befugnis, den Islam auf fünf Säulen zu gründen – dieses Konzept gehört nicht der koranischen Botschaft an

– sowie als die Befugnis, die Glaubenden die „vollkommenen Worte“ (*al-kalimat at-tamma*) zu lehren, frei gestaltete koranische Wortfolgen, deren Rezitieren jede Verfehlung des Muslims tilgt und ihm das Paradies öffnet. Sie wurde seit dem 8. Jahrhundert als eine uneingeschränkte Kompetenz in Sachen des Gesetzes ausgelegt, sie konnte als die Vermittlung des spirituellen Erlebens des Einen und der Höflichkeit gegen Allah, ja als Unterweisung in den nachahmenswerten Eigenschaften Allahs aufgefasst werden. Diese Deutungen gehen in der muslimischen Glaubenspraxis auf mannigfache Art und Weise ineinander über, was hier nicht mehr ausgeführt werden kann. Ihren frühen literarischen Niederschlag fand die sich anbahnende allumfassende die Wahrheit des Islams garantierende Funktion Mohammeds in der Umgestaltung der Überlieferung von den beiden vorhin besprochenen Visionen: Jetzt wird Mohammed zuerst nach Jerusalem versetzt, und von dort aus wird er in die sieben Himmel emporgetragen, um die authentische Ritualordnung der Pflichtgebete herabzuholen: Es ist diejenige, die *er* verkündet, und er bringt sie an dem Ort zur Erde, der Juden und Christen als der Mittelpunkt ihrer Heilsgeschichte galt. Diese hat sich nun als vorläufig erwiesen und ist durch ihre endgültige Fassung ersetzt worden.

Die Last, die mit dieser neuen Version von der Himmelfahrt der Gestalt Mohammeds aufgebürdet wird, konnte der historische Mohammed nicht ahnen, wie er denn auch diese veränderte Fassung seiner Visionen noch nicht gekannt hat. Denn den Aufstieg seiner Glaubensgemeinschaft zu einer Weltmacht erlebte er nicht mehr. Die Erinnerung an den Propheten Mohammed jedoch hatte und hat den thematisch nicht eingrenzbaaren Regelungsbedarf zu befriedigen, den die Gesellschaft und die Herrschenden, alle Bekenner dieser Weltreligion, spüren; die Erinnerung an ihn hatte das Gefühl spiritueller Geborgenheit zu vermitteln in einer Form, wie sie für die Urgemeinde noch nicht bezeugt ist. Wer dürfte sich wundern, wenn erhebliche Teile einer solchen „Erinnerung“ nicht aus dem erschließbaren *historischen* Befund abgeleitet werden können?

Bibliographie

- Djaït, Hichem (1974): *La personnalité et le devenir arabo-islamique*. Paris.
- Ferchl, Dieter (2003): *Die Deutung der „rätselhaften Buchstaben“ des Korans*. Steyerberg.
- Ferchl, Dieter (2010): „Die ‚rätselhaften Buchstaben‘ am Beginn einiger Suren – Bemerkungen zu ihrer Entschlüsselung, Beobachtungen zu ihrer vermutlichen Funktion“. In: *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*. (Schriften des Historischen Kollegs 72). München, 197–215.
- Ferchl, Dieter (2011): *Neunundzwanzig Suren oder ein früher Koran*. Steyerberg.
- Kratz, Reinhard G./Tilman Nagel (Hgg.) (2003): „*Abraham, unser Vater*“. Göttingen.
- Nagel, Tilman (1995): *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*. Göttingen.

Nagel, Tilman (2008a): *Mohammed. Leben und Legende*. München.

Nagel, Tilman (2008b): *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*. München.

Nagel, Tilman (2010): *Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*. München.

Nagel, Tilman (2013): „Authentizität in der Leben-Mohammed-Forschung“. *Arabica* 60: 516–568.

Radscheit, Matthias (1996): *Die koranische Herausforderung*. Berlin.

Radscheit, Matthias (2010): „Der Höllenbaum“. In: *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*. (Schriften des Historischen Kollegs 72). München, 93–133.

Anmerkung: Dies ist der Text des Vortrags, den ich am 28. November 2013 unter dem Titel „Authentizität in der Leben-Mohammed-Forschung“ an der Universität Zürich gehalten habe. Wenige Monate vor diesem Datum erschien in der Zeitschrift *Arabica* (Nagel 2013) ein umfangreicher Aufsatz zum selben Thema; um eine Verwechslung zu vermeiden, wähle ich für die vorliegende Publikation den obigen Titel. Alle in ihr genannten Ereignisse aus dem Leben Mohammeds sind ausführlich in meinen Büchern *Mohammed. Leben und Legende* (Nagel 2008a) und *Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime* (Nagel 2010) geschildert. Im erstgenannten Buch findet man genauen Aufschluss über die jeweils herangezogenen Quellen.